Cahiers de littérature orale

79 | 2016
Des vies extraordinaires : les territoires du récit

Les récits hagiographiques : lieux de mémoire et incarnation de l'esprit de résistance à Ma'ân (Jordanie)

Hagiographic Narratives: Places of Memory and Incarnation of the Spirit of Resistance in Ma'ân (Jordan)

Norig Neveu

Édition électronique
URL : http://journals.openedition.org/clo/2668
DOI : 10.4000/clo.2668
ISBN : 9782858312344
ISSN : 2266-1816

Éditeur
INALCO

Édition imprimée
Date de publication : 1 janvier 2016
ISBN : 9782858312337
ISSN : 0396-891X

Référence électronique
Norig Neveu, « Les récits hagiographiques : lieux de mémoire et incarnation de l'esprit de résistance à Ma'ân (Jordanie) », *Cahiers de littérature orale* [En ligne], 79 | 2016, mis en ligne le 20 décembre 2016, consulté le 30 avril 2019. URL : http://journals.openedition.org/clo/2668 ; DOI : 10.4000/clo.2668

Cahiers de littérature orale est mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions 4.0 International.

Les récits hagiographiques : lieux de mémoire et incarnation de l'esprit de résistance à Ma'ân (Jordanie)

Norig Neveu
Ifpo, UMIFRE 6/USR 3135, MAEDI/CNRS

La Jordanie s'inscrit dans un espace territorial où la sainteté est disputée, à l'image des frontières des terres saintes chrétiennes, juives et musulmanes. Les topographies sacrées locales, nationales et régionales sont en constante évolution et renégociation. Elles font l'objet de concurrences entre les états de la région mais aussi, à plus grande échelle, entre différents groupes sociaux. Depuis les années 1980, la Jordanie connaît un processus de reconstructions et de rénovations de ses mausolées nationaux, en particulier ceux dédiés aux prophètes préislamiques et aux compagnons du Prophète Muhammad. Cette création d'une topographie sacrée musulmane s'appuie sur l'écriture d'une histoire islamique nationale qui insiste sur la situation clé du territoire correspondant à la Jordanie contemporaine au début de la conquête islamique[1]. Cette histoire officielle établit un lien entre la figure des premiers compagnons du Prophète et les membres de la dynastie hachémite, au pouvoir en Jordanie depuis 1921. Ces derniers se présentent comme des *sharif*-s, c'est-à-dire des descendants du Prophète Muhammad

1. Le récit national insiste sur l'histoire des trois premières batailles des armées musulmanes hors de la péninsule arabique : Mu'ta (630), Fahl (635) et Yarmouk (636). Elles ont opposé les armées musulmanes aux troupes byzantines. La bataille de Mu'ta fut une défaite pour les armées musulmanes. Les batailles de Yarmouk et de Fahl représentent des temps majeurs dans l'expansion islamique vers l'Égypte et le nord du *Bilâd al-Shâm*.

et donc comme des garants d'une continuité historique entre les premiers temps de l'islam et la Jordanie contemporaine.

La création d'une topographie sacrée musulmane est révélatrice des redéfinitions territoriales et politiques qui ont marqué la Jordanie au cours de la seconde moitié du XXe siècle. C'est d'abord sur la constitution d'une topographie sacrée chrétienne que se sont concentrées les politiques officielles à partir des années 1960 (Katz, 2003 et 2005). Entre 1950 et 1967, alors que la Cisjordanie était annexée au territoire national, les lieux saints chrétiens et musulmans de Jérusalem-Est incarnaient la définition en vigueur de l'identité nationale. La ville servait de capitale symbolique et spirituelle au royaume. À partir des années 1980, le discours officiel relatif à l'identité nationale jordanienne s'est recentré sur sa composante transjordanienne et bédouine. Ces recompositions se sont accompagnées de l'écriture d'une histoire nationale marquée par des phénomènes d'oubli et de mise à l'écart de certains acteurs ou de périodes historiques déterminées.

Jusqu'au début du XXe siècle, la ville de Ma'ân était située au carrefour des principales routes commerciales entre l'Égypte, la péninsule arabique et le *Bilâd al-Shâm*[2]. Pendant la période ottomane, c'était une importante station sur la route du pèlerinage syrien vers La Mecque où fut également installé l'un des arrêts du chemin de fer du Hedjaz. Tout au long du XXe siècle, la ville a connu une progressive relégation politique et économique. Ma'ân, peuplée aujourd'hui d'environ 50 000 habitants était jusqu'à la première moitié du XXe siècle divisée en deux sections, séparées d'environ un kilomètre et appelées Ma'ân al-Hijâziyya et Ma'ân al-Shâmiyya. Sa population était répartie en tribus villageoises, qui avaient la particularité d'interagir et de commercer régulièrement avec les tribus bédouines de la région. Au cours du XXe siècle, la constitution de l'État jordanien, l'évolution des moyens de transport et la redéfinition de l'activité économique du pays ont progressivement entraîné sa marginalisation[3]. Les lieux saints de Ma'ân se trouvèrent à l'écart de la topographie sacrée officielle, ne connaissant ni rénovation ni reconstruction. La ville et sa région furent ainsi exclues d'un pan majeur

2. Depuis les débuts de la période islamique, le terme *Bilâd al-Shâm* est utilisé pour qualifier un ensemble territorial qui comprenait les actuels Liban, Syrie, Territoires palestiniens, Israël, Jordanie ainsi qu'une partie de l'Irak.

3. Une étude du *Center for Strategic Studies* effectuée à Ma'ân en 2002 insiste sur le faible développement économique de la ville. Il proviendrait du manque de diversité des secteurs économiques, notamment au niveau industriel. Le taux de chômage, de 18,8 %, est plus important que la moyenne nationale qui s'élève à 16,8 % (Center for Strategic Studies, 2002).

de l'histoire officielle[4].

Plusieurs lieux dédiés à des saints et des saintes sont pourtant connus à Ma'ân. Cinq d'entre eux conservent une place centrale au sein de la mémoire collective (Halbwachs, 1950) des habitants de la ville : Qabr 'Awad, Banât al-'Ayn, Umm Jday'a, le mausolée du cheikh Muhammad et celui du cheikh 'Abdallah. Les trois premiers ne seront évoqués que marginalement dans cet article. L'emplacement de la tombe appelée Qabr 'Awâd est inconnu aujourd'hui. Le cheval de l'un des habitants de la ville y aurait été enterré et vénéré pour avoir sauvé son maître de l'attaque d'une ogresse. Les deux autres sites, consacrés à des saintes, demeurent connus. Peu de mes interlocuteurs ont évoqué les Banât al-'Ayn et les informations les concernant sont lacunaires. Antonin Jaussen, père de l'École biblique et archéologique de Jérusalem, stipule qu'il s'agissait d'« un mur avec des niches au-dessus de l'eau courante » qui attirait pour dévotion une grande partie des habitants de la ville (Jaussen, 1948, p. 302-303). La sainte Umm Jday'a reste au contraire largement reconnue à Ma'ân. Il s'agit d'un rocher incurvé qui se dresse au-dessus d'une hauteur située à proximité des jardins de la ville. Une sainte (*waliyya*) serait apparue à plusieurs personnes au pied de cette roche, surtout la nuit. Elle était visitée, notamment par des femmes, afin de soigner des maladies et des problèmes de fertilité.

L'existence de ces saints est mentionnée dans les récits de certains voyageurs occidentaux de la fin du XIXe siècle et du début du XXe siècle (Jaussen, 1948). Ces saints sont locaux et leur aura est limitée à la ville et sa région. Ils ne bénéficient pas d'hagiographie écrite connue à ce jour. C'est par l'intermédiaire de l'oralité que leur histoire et leur mémoire ont été transmises et demeurent connues. Ces sites faisaient l'objet de visites pieuses qui ont disparu dans les années 1970. Les raisons de cet abandon sont diverses. Elles tiennent d'abord à l'affirmation de la critique des visites aux lieux saints formulée par les réformistes, les islamistes et les

4. La topographie sacrée officielle, telle qu'elle est présentée dans les documents du ministère des *waqf*-s et les livres du prince Ghazi b. Muhammad, responsable pour la couronne des affaires religieuses, inclut quelques sites de la région de Ma'ân. Le principal est le Jabal al Tahkîm, lieu supposé de la rencontre entre les partisans d'Alî b. Abî Tâlib et ceux de Mu'âwiyya, après la bataille de Siffin en 657.

modernistes mais aussi à une diffusion de l'enseignement religieux[5]. Les mausolées ont également été délaissés à partir des années 1970 au profit d'autres lieux de culte tels que les mosquées dont le nombre s'est multiplié à partir de cette époque.

Les récits hagiographiques concernant les cheikhs Muhammad et ʻAbdallah, sur lesquels se concentre cet article, sont révélateurs des enjeux de la mémoire collective des différents groupes sociaux de la ville. Ils permettent de comprendre les modalités d'élaboration d'une histoire locale qui tente de réhabiliter le rôle de Maʻân à l'échelle nationale. Comme le précise Michel de Certeau, « la vie de saint est une composition de lieux » ([1975] 2011, p. 332). L'ancrage territorial du saint est central, ce qui se traduit aujourd'hui par des tentatives de préservation de leurs tombes menacées. Dans un contexte de disparition du patrimoine architectural religieux et des pratiques de culte relatives à ces saints, comment comprendre la préservation de la topographie sacrée locale par le biais de la transmission orale ? Les récits hagiographiques interrogent la construction d'un récit officiel et national relatif à l'histoire religieuse du pays, qui valorise les figures saintes de prophètes et compagnons du Prophète, présentées comme des figures historiques représentatives de l'histoire musulmane. La persistance des récits sur les saints malgré l'affaiblissement de leur culte et parfois la disparition de leur tombeau traduit l'affirmation d'une culture et d'une histoire locale dont la population maʻânie revendique l'intégration au discours national.

Les récits hagiographiques analysés émanent d'un travail de terrain et d'entretiens menés auprès de membres de différentes tribus de Maʻân entre 2008 et 2010. Ces entretiens portaient principalement sur le passé de la ville et ils m'ont permis d'évoquer l'existence, l'histoire et la fréquentation de lieux saints locaux. Afin d'analyser les éventuelles concurrences ou divergences au sein des récits hagiographiques, j'ai collecté des propos émanant d'acteurs sociaux divers. Dans un premier temps, comme l'exigent les modalités de la transmission orale en Jordanie, j'ai rencontré les principaux cheikhs des tribus de la ville, porteurs du discours officiel sur leur groupe lignager (Khrayshân, Khattâb, Muhtasib, etc.). J'ai cherché à échanger avec les représentants de tribus installées plus ou moins récemment à

5. À partir de la fin du XIXe siècle, le culte des saints a été critiqué par différents acteurs au Moyen-Orient tantôt en tant qu'innovation religieuse blâmable, *bidʻa*, par les réformateurs musulmans, les wahhabites et les islamistes. Il était également perçu comme représentatif de pratiques rétrogrades par les défenseurs d'une modernisation sociale, sur un modèle européen. La ville de Maʻân a entretenu au cours du XXe siècle des relations privilégiées avec les villes du Nord de la péninsule arabique, en particulier Tabûk qui permettent de penser que l'influence de la pensée wahhabite s'est développée dans la ville tout au long du XXe siècle du fait de mobilités commerciales, tribales et de travail.

Ma'ân et dont les ancêtres venaient de différentes régions du Moyen-Orient ou du Maghreb. Ceci m'a permis d'appréhender la diversité des récits hagiographiques. J'ai ensuite interrogé d'anciens pèlerins mentionnés au cours d'entretiens précédents. Ces visiteurs refusaient souvent d'avouer leur pratique tant la visite des lieux saints est aujourd'hui décriée.

Suivant une démarche d'anthropologie historique, ces entretiens ont été croisés avec des sources écrites et des documents d'archives (journaux, archives du ministère des *waqf*-s[6], etc.). L'utilisation de ces différentes sources permet d'envisager les échanges réciproques existant entre les récits oraux et les documents écrits concernant la vie des saints. Les lieux saints mentionnés dans cet article, les mausolées des cheikhs 'Abdallah et Muhammad sont presque absents des archives officielles ottomanes et mandataires et il n'existe pas de texte hagiographique les concernant. Il s'agit ici de montrer l'importance des récits sur les saints locaux dans l'affirmation d'une identité citadine ma'ânie. C'est le rôle des saints, incarnant l'esprit de résistance locale à l'encontre des politiques officielles, qui sera mis en lumière en revenant sur le processus d'élaboration des récits hagiographiques locaux.

Des récits hagiographiques sans texte

Les recherches en sciences sociales sur la sainteté se sont largement appuyées sur les écrits hagiographiques, produits à différentes époques, qui permettent de documenter l'histoire des saints, la constitution d'un pèlerinage vers leur mausolée, l'organisation de confréries ou d'ordres religieux chargés de la gestion des lieux saints (Certeau, 2011). Ces textes apportent des indications précieuses afin de renseigner l'histoire religieuse, sociale et économique des territoires traversés par le saint. L'étude des hagiographies de saints musulmans a donné lieu à des travaux majeurs portant principalement sur la période médiévale (Amri, 2008 ; Chih et Grill, 2000).

Quels récits hagiographiques pour les saints de Ma'ân ?

En l'absence de texte hagiographique connu concernant les cheikhs 'Abdallah et Muhammad, il n'est pas possible d'établir la date de construction de leurs sanctuaires, la genèse du culte rendu à ces saints ni de comprendre l'évolution du dis-

6. Le *waqf* correspond à une fondation pieuse, à un bien rendu inaliénable au profit d'une institution religieuse ou d'une œuvre caritative. En Jordanie, ces biens sont actuellement gérés par un ministère établi à cet effet.

cours relatif à leur vie et leurs bienfaits. On peut supposer la disparition de tels documents ou plus probablement douter de leur existence même. C'est par le biais de l'oralité que l'histoire et la mémoire des saints de Ma'ân a été communiquée au fil des années. J'ai pu observer lors d'entretiens que la personne interrogée réunissait la plupart du temps les membres de sa famille et en particulier ses enfants, afin qu'ils puissent écouter. La transmission se faisait principalement au sein de la structure familiale et les récits sur les figures saintes étaient ponctués de formules telles que : « les gens se le transmettent de génération en génération » [7] ou « je l'ai entendu de mon grand-père » [8]. Cette communication s'effectuait également dans l'espace tribal puisque les cheikhs étaient détenteurs de l'histoire de la sainteté locale dont ils relataient des versions divergentes.

On connait peu de chose sur la vie des cheikhs Muhammad et 'Abdallah. Aucun élément ne permet d'affirmer à quelle époque ils ont vécu, d'où ils venaient précisément, quel fut leur parcours, leurs bienfaits ou de restituer le calendrier relatifs à leur culte. Les récits les concernant reprennent souvent une trame narrative commune qu'illustrent les propos de Shâhir al-Muhtasib, cheikh de la tribu du même nom dont l'ancêtre, venu de Haïfa, s'est installé à Ma'ân au cours du XIXe siècle en tant que mufti :

> Il y avait deux sanctuaires (*mazâr*) à Ma'ân. L'un d'eux s'appelait cheikh Muhammad, l'autre s'appelait cheikh 'Abdallah, c'était deux hommes bons. Ils sont tous les deux morts à Ma'ân. Ce sont des sanctuaires anciens qui étaient respectés et estimés. (29 juin 2010)

Les manifestations de l'existence des deux saints tiennent à deux choses : la présence des vestiges de leurs tombeaux et la circulation de récits les concernant. Dans son étude sur la Jordanie, Andrew Shryock a montré l'importance de l'autorité de la parole et du statut du locuteur dans la légitimité accordée aux narrations orales sur l'histoire (Shryock, 1997). Il explique la primauté du statut de l'histoire orale dans la transmission de l'histoire lignagère, même si celle-ci tend à péricliter du fait de sa mise par écrit. Ainsi, si la tradition orale a longtemps eu un statut privilégié, dans un contexte tribal, la divulgation de l'histoire de la tribu incombait à une personne spécifique, souvent le cheikh (Jungen, 2009a). Les récits concernant les saints se soustraient relativement à ce mode de transmission du savoir qui évolue avec la mise par écrit de l'histoire tribale et le développement d'une nouvelle

7. Entretien avec Khaled al-Alya, 2 juillet 2010, Ma'ân et Dhib al-Sharârî, 23 juin 2010, Ma'ân.

8. Entretien avec Shahîr al-Muhtasib, 29 juin 2010, Ma'ân

légitimité du savoir, sanctionnée par le diplôme universitaire. Par ailleurs, le clivage entre histoire tribale orale et histoire écrite des experts (Jungen, 2009b) doit être relativisé dans la mesure où beaucoup de cheikhs fondent leur récit sur des travaux universitaires ou sur les récits des voyageurs occidentaux. J'ai rencontré à Ma'ân le cheikh de la tribu des Khattâb, connue pour l'ancienne prospérité de ses commerçants et son rôle politique local. Il m'a invitée en premier lieu à lire les ouvrages académiques écrits sur la ville, qu'il me fournit, en illustrant ses propos de descriptions faites par le voyageur suisse John Lewis Burckhardt au milieu du XIXe siècle.

À Ma'ân, les modalités d'élaboration de l'histoire des saints dépassent le système de transmission lignager. L'histoire des saints ne coïncide pas avec celle d'un lignage en particulier. Leur histoire est donc portée collectivement, partagée par plusieurs lignages et la légitimité du savoir les concernant revient aux fidèles, qui sont parfois les cheikhs eux-mêmes. Ils véhiculent des éléments souvent épars et parfois contradictoires de leur histoire. La personnalité des premiers transmetteurs est souvent inconnue, floue ou occultée. « Les gens de la ville étaient convaincus que cette personne était un *walî*[9] et qu'il avait la *baraka* » me dit le cheikh du clan des Sharârî qui appartient à la tribu des Khattâb à propos du cheikh 'Abdallah. Il ajouta à propos du cheikh Muhammad : « On disait qu'il y avait la tombe d'un homme qui s'appelle le cheikh Muhammad, un cheikh ascétique et très pieux (...) Ces personnes sont devenues célèbres probablement parce qu'il n'y avait pas d'autre cheikh à cette époque » (7 juillet 2010). Au-delà du rôle des cheikhs de tribu dans la transmission de l'histoire et la mémoire locale ou lignagère, les pèlerins représentent également des figures de la circulation du savoir sur la vie des saints et de ses recompositions.

L'ancrage local des saints et leur territorialisation

Les saints de Ma'ân et leurs récits de vie révèlent la complémentarité des figures saintes ainsi que de la diversité des définitions de la sainteté. C'est selon une modalité d'expression culturelle différente de celle de centres religieux plus importants que s'établit le récit hagiographique en donnant toute son importance à la transmission orale. Les saints de Ma'ân sont révélateurs de la territorialisation de la sainteté musulmane et de son organisation en réseau complexe. La topographie sacrée locale est constituée d'une imbrication de lieux saints répondant de prérogatives différentes et s'inscrivant au sein d'une hiérarchie régionale. La ville était jalonnée de sanctuaires reconnus uniquement à l'échelle locale voire à l'échelle

9. Le terme de *walî* signifie saint, proche de Dieu.

du quartier ou de la tribu. Ces lieux, dont l'existence et la reconnaissance est souvent régie par des temporalités plus courtes que celles des mausolées de prophètes, compagnons du Prophète ou de fondateurs de confréries soufies sont porteurs des dynamiques sociales et territoriales locales, dont il convient de lire l'évolution.

On observe à Ma'ân la production de ce que Sylvette Denefle appelait, dans un contexte différent, la Bretagne, « une hagiographie sans texte » (Denefle, 1983, p. 136). L'existence de cette littérature orale ne dépend pas d'une opposition entre oralité et tradition écrite. D'autres saints jordaniens tels que Ja'far b. Abî Tâlib[10] dont le mausolée se trouve au sud de Karak, en Jordanie, font l'objet de littératures hagiographiques écrite et orale. Ces dernières sont rarement produites par les mêmes acteurs mais elles s'influencent réciproquement. Cependant, les récentes productions textuelles du ministère des *waqf*-s concernant Ja'far b. Abî Tâlib tendent à fixer les normes du langage acceptable à son égard. Les brochures ayant trait à l'histoire des prophètes préislamiques et aux compagnons du Prophète établissent une version officielle de leur existence, à charge pour l'imam responsable du mausolée, lui-même fonctionnaire du ministère des *waqf*-s, de la transmettre en l'état. La légitimité de ces récits s'affirme progressivement, notamment par rapport aux récits locaux véhiculés oralement.

L'absence de littérature écrite concernant les saints de Ma'ân peut s'expliquer par leur ancrage dans l'histoire locale de la ville. Ils n'ont jamais eu l'aura régionale d'autres saints comme le prophète Hârûn (Aron), dont le mausolée se situe sur le site de Pétra, à l'emplacement d'un lieu de culte fréquenté dès la période byzantine. Jusqu'à la première moitié du XXe siècle, ses visiteurs provenaient de l'ensemble du sud de l'actuelle Jordanie mais aussi de Gaza. Les habitants de Ma'ân et sa région s'y rendaient en pèlerinage tous les ans. Khaled, cheikh de la tribu des al-Alya, me dit à ce propos : « Mon père, que Dieu le garde, le cheikh, rêvait puis il disait, demain nous nous rendrons au mausolée du prophète Harûn, et toute la ville s'y rendait » (2 juillet 2010). Dans la région de Pétra, le prophète était vénéré pour ses pouvoirs de guérisseur et il était considéré comme le saint protecteur des tribus locales. Les membres les plus âgés de ces tribus prêtent à l'abandon du pèlerinage la dégradation de leur condition de vie. Musa 'Atiyye al-Nasarât de la tribu des Hasânât me dit à ce propos : « Le prophète Harûn, nous lui rendions visite car c'était un prophète, qui apportait la *baraka*. Celui qui appelait au

10. Ja'far b. Abî Tâlib est un compagnon du Prophète, mort à la bataille de Mu'ta en 630. Il est le frère du calife ou imam Ali et cousin du Prophète. Le père de Ja'far, Abû Tâlib, était l'oncle du Prophète ; il était le chef du clan des Hashim et protégea son neveu contre les persécutions des Mecquois.

pèlerinage s'appelait le *darwish*. (...) Un jour il disait, demain jeudi, nous allons faire un pèlerinage au *nâbî* Hârûn. C'était quand il n'y avait plus d'eau, et sur le chemin du retour, il se mettait à pleuvoir » (4 juillet 2010). C'est à partir des années 1960-1970 avec la disparition des grands pèlerinages collectifs que la topographie sacrée ma'ânie s'est recentrée sur les saints de la ville.

Dans un livre consacré au culte des saints dans la chrétienté latine, Peter Brown a dénoncé la dichotomie souvent appliquée entre culture populaire et culture savante (Brown, [1984] 2012). Cette même critique peut s'appliquer aux lectures des productions hagiographiques. Les récits sur les saints de Ma'ân reprennent des éléments classiques de l'hagiologie musulmane, ce qui sous-entend une circulation des corpus hagiographiques. L'hagiologie musulmane a été élaborée par le soufisme à partir du IXe siècle. Les écrits d'Ibn Arabi du XIIIe siècle demeurent des références centrales qui ont régi la production de ce mode littéraire, de son vocabulaire et de ses codes (Chodkiewicz, 2012). Ainsi « l'hagiographie musulmane imprégnée de cette hagiologie est devenue non seulement un genre littéraire, mais un genre qui structure toute la culture musulmane » (Mayeur-Jaouen, 2007, p. 366). Ce style a évolué à partir du XVe siècle avec l'affirmation d'une sainteté territorialisée, portée par des figures de saints charismatiques et visionnaires qui succédaient aux figures d'ascètes. À Ma'ân, les lieux saints étaient porteurs des dynamiques locales de pouvoir et leur visite propre à certains groupes sociaux. Aujourd'hui cependant, cette pratique segmentée tend à être oubliée afin de laisser place à un discours valorisant une identité ma'ânie fédératrice.

La mise par écrit de la tradition orale et sa folklorisation

L'absence de texte hagiographique concernant les saints de la ville ne signifie pas l'absence de trace historique les concernant. Antonin Jaussen les mentionne dans son livre *Coutumes des Arabes au pays de Moab* pour l'écriture duquel il a sillonné la région correspondant au sud de la Jordanie contemporaine à plusieurs occasions entre la fin du XIXe et le début du XXe siècle. Dans l'introduction de son ouvrage, il présente sa méthode d'investigation comme un protocole scientifique et s'appuie sur des entretiens réalisés avec des informateurs locaux, souvent membres des tribus des régions visitées. C'est à partir de l'observation et de la collecte de la tradition orale qu'Antonin Jaussen a écrit son ouvrage (Chatelard et Tarawneh, 1999). Dans le chapitre de son livre consacré à la sainteté, il évoque le cheikh 'Abdallah :

> À Ma'ân, le cheikh 'Abdallah jouit d'un culte incontesté. Ce personnage monta du désert et vint s'installer dans la ville. Il fit le bien sans se faire remarquer. À sa mort, un de ses parents déclara qu'il était au rang des wélys, par conséquent il pouvait guérir les mala-

> dies de quiconque s'adresserait à lui et honorerait son tombeau. Un pauvre hère me raconta mon interlocuteur, ne pouvait se soulager ; il était sur le point de mourir au milieu d'atroces souffrances ; il se traîna au tombeau d'Abdallah, se coucha auprès du wély, fit une prière ; quand il se leva, il était guéri. Aujourd'hui encore le cheikh 'Abdallah est plus honoré qu'Allah lui-même à Ma'an. (Jaussen, 1948, p. 297).

Le cheikh 'Abdallah est présenté comme le principal saint de la ville au début du XXe siècle. Son évocation reprend plusieurs caractéristiques des récits hagiographiques de la région. La première est la mobilité du saint, son appropriation du territoire local. La maîtrise du territoire est un enjeu central de la sainteté. Il incombe au saint d'exercer son emprise sur un espace et sur ses habitants (Elboudrari, 1985). Il a ainsi aménagé ce territoire situé au début du XXe siècle dans une zone stratégique, au croisement d'axes de communication majeurs. Par ailleurs, ce récit rappelle la qualité des interactions existant dans la ville entre tribus villageoises et tribus bédouines. Le cheikh 'Abdallah provient probablement d'une tribu bédouine au sein de laquelle un de ses parents établit sa sainteté. Ce texte convoque également le trope du saint guérisseur étranger à la localité très répandu dans le monde musulman.

D'autres évocations textuelles du cheikh 'Abdallah attestent d'une nouvelle appréhension des lieux saints à partir des années 1920. Dans son étude des sanctuaires situés à l'est du Jourdain, Paul Salman, futur vicaire grec catholique de rite oriental d'Amman, mentionne l'existence du cheikh 'Abdallah à Ma'ân sans donner plus de précision concernant sa vie et son culte (Salman, 1920). Son article, publié dans la revue *al-Mashriq*, de l'Université Saint-Joseph, avait pour objectif de produire un relevé du folklore de la région. Dans les années 1920, au moment de la création de l'Émirat de Transjordanie, la tradition orale et les pratiques de culte locales ont été considérées comme représentatives d'un folklore et d'une identité jordanienne. Si cette folklorisation n'était pas le fait du gouvernement du futur Émirat de Transjordanie, on constate pourtant dans les registres du ministère des *waqf*-s que dans les années 1970, le mausolée du cheikh 'Abdallah et les parcelles attenantes furent enregistrées en tant que fondation pieuse[11]. Ceci peut

11. Ministère de *waqf*-s et des affaires islamiques, Amman, *Sijil 'Aqârât al-awqâf al-islamiyya fî al-mamlaka al-Urduniyya al-Hashimiyya*, Ma'ân (Registre des déclarations de *waqf*-s islamiques dans le Royaume hachémite de Jordanie), notices n° 47 et n° 73, 4 mai 1976.

indiquer une assimilation par le ministère du culte de ce saint ou une volonté de le contrôler.

Depuis les années 1980, le ministère des *waqf*-s élabore une topographie sacrée officielle qui repose sur des phénomènes de créations, de découvertes et de valorisations de lieux saints. Elle s'appuie sur la construction de complexes architecturaux autour des mausolées de prophètes préislamiques et de compagnons du Prophète et la production d'une riche littérature les concernant (Neveu, 2010). Ce mouvement a occulté les lieux inscrits dans une tradition strictement locale, dont le mausolée du cheikh 'Abdallah. L'existence actuelle d'une littérature orale concernant la vie du saint provient de la transmission d'un savoir à son égard qui a pu évoluer au cours du siècle. Elle est représentative de logiques contradictoires liées à une volonté de mise en institution et peut-être de contrôle sur le culte. Sa persistance actuelle révèle des tentatives d'affirmation d'une spécificité et d'une identité ma'ânie.

Le récit hagiographique : un espace de préservation de la topographie sacrée

Selon Pierre Nora les lieux de mémoire permettent un partage de la mémoire collective, sa diffusion et sa pérennisation (Nora, 1984, p. 24). C'est cette fonction qui est impartie aux saints de Ma'ân et à la tradition orale qui leur est relative. Pour les personnes que j'ai rencontrées et interrogées dans cette ville, l'évocation des saints, de leur histoire et de leur disparition, représentait une métaphore de l'histoire de la ville et de sa progressive marginalisation.

L'oralité comme dernière garante des pratiques pèlerines

À Ma'ân, la tradition orale représente aujourd'hui l'espace privilégié de la résistance du culte des saints. Depuis les années 1970, les pèlerinages collectifs auprès des mausolées des saints et saintes de la ville ont pris fin. Les causes de la disparition de ces pèlerinages demeurent imprécises. La visite des lieux saints s'effectuait collectivement ou individuellement lors du jour dédié au saint. Dhib al-Sharârî, notable de ce clan, évoque ces pratiques révolues dans les termes suivants :

> Les mausolées et les sanctuaires qui étaient présents à Ma'ân font partie de nos habitudes et de nos traditions. Parmi les mausolées qu'il y avait à Ma'ân, on parlait de la tombe d'un homme qui s'appelle le cheikh Muhammad, le cheikh bon et pieux. Les gens lui rendaient visite et dînaient sur sa tombe (...), ce lieu est encore présent, je l'ai visité. (23 juin 2010)

De la même manière Shahîr al-Muhtasib m'indiquait :

> Les gens visitaient les sanctuaires, mais plus maintenant, on dit que c'est *harâm*[12]. Ils prenaient avec eux des douceurs, des parfums, et ils allaient voir le saint. Lorsqu'ils rentraient ils cuisinaient du boulgour avec des tomates. (29 juin 2010)

Les lieux saints jalonnaient l'espace urbain et structuraient son organisation. Ces témoignages indiquent que les habitants de la ville allaient visiter collectivement les mausolées. Selon d'autres témoins, les parents de jeunes enfants allaient les présenter au saint et les visites étaient souvent motivées par une demande particulière comme une guérison, une grossesse, un problème de stérilité ou un mariage[13]. Ces extraits d'entretiens présentent les saints comme garants des traditions locales. Si les récits concernant les pratiques divergent, on constate que ces lieux saints fédéraient les membres des trois tribus de la ville, car tous accomplissaient des visites. Les lieux saints incarnaient donc des espaces d'organisation et de régulation des rapports sociaux. Les rites et les pratiques liées au pèlerinage figuraient le miroir de l'ordre social (Durkheim, [1912] 1998). Les lieux saints étaient également des lieux d'expression des rapports de pouvoir entre les différents groupes sociaux (Eade et Swallow, 1991). On peut appréhender ces divergences grâce à la variété des récits concernant la vie des saints même si elles tendent à disparaître de la mémoire collective.

Ces variantes sont constatables à propos des origines du cheikh Muhammad. Selon Shahîr al-Muhtasib, il venait du Maghreb : « Le plus étrange c'est que j'ai entendu dire qu'il venait du Maghreb, mais personnellement je n'ai pas de certitude à ce propos » (29 juin 2010). Pour Khalid al-Alya, il provenait de Médine. Un autre récit de vie atteste de contradictions au sein des systèmes de transmission du savoir sur les saints, celui relatif à la constitution du site appelé Qabr ʿAwâd. Dhib al-Sharârî me narra cet épisode comme suit :

> Il y a cette histoire, on ne peut pas dire si elle est vraie ou pas mais elle se transmet de génération en génération. [...] Un homme appelé ʿAwâd Abû ʿAwda a rencontré une ogresse sur la route. Elle avait l'apparence d'une femme et elle lui a dit « ʿAwâd, amène moi

12. Le terme est employé dans ce contexte pour désigner ce qui est illicite ou non conforme au dogme religieux. L'utilisation du « on » dans cette citation concerne aussi bien les propos des autorités religieuses que ceux de la majorité des fidèles de la région.

13. Entretien avec Khaled al-Alya, 2 juillet 2010, Maʿân.

> jusqu'à Ma'ân ». Il l'a installée derrière lui sur son cheval et il a remarqué que ses jambes étaient celles d'un âne, avec des sabots. Il a donc su que c'était une ogresse. Il a dit « Recule, recule, recule » jusqu'à ce qu'elle arrive au bout de la croupe du cheval et là, il l'a poussée. Alors, elle a éventré le cheval. Il s'est adressé au cheval : « Allez, ô le noir, si tu me conduis jusqu'à Ma'ân tu auras accompli un miracle et je t'honorerais d'un linceul vert ». Et de fait, il l'a enterré [...]. Depuis, on dit que c'est la tombe du cheval d'Awâd Abû 'Awda. (23 juin 2010)

Le récit de Jibrîl Abû Darwish[14] du même épisode ne mentionne pas les jambes d'âne de l'ogresse et donne au site un autre nom, celui de Jahr al-ghûla. Ces divergences indiquent l'existence d'origines différentes pour les récits sur la vie des saints liées à différentes sources d'autorité et de pratiques de ces sites. D'un entretien à un autre, mes interlocuteurs n'établissaient pas le même inventaire des saints de la ville.

La majorité des personnes que j'ai rencontrées affirmaient que les lieux saints étaient encore visités de manière marginale. L'anonymat des visiteurs devait être préservé, mais parfois, au détour de la conversation, cet « autre » s'avérait être un proche ou mon interviewé lui-même. Si la pratique du culte s'est atténuée et individualisée, l'évocation des saints demeure cependant fréquente et prend des formes diverses, y compris pour ceux de mes interlocuteurs qui assimilaient ces pratiques à de l'ignorance religieuse, reprenant ainsi les critiques formulées à l'égard du culte des saints par le réformisme religieux et les différents mouvements liés à l'islam politique[15]. Les pratiques pèlerines tombent progressivement dans l'oubli au sein de la mémoire collective mais les saints conservent une place dans la tradition orale de certains groupes, qui reste garante de l'histoire de la ville.

---

14. Cette tribu est connue pour avoir pour ancêtre un Marocain qui se serait installé dans la ville de retour du pèlerinage à La Mecque. Elle ne bénéficie pas du même prestige que les tribus plus anciennement installées à Ma'ân, auxquelles appartenaient les anciens notables.

15. Aucune des personnes interrogées ne revendiquait appartenir à l'une des mouvances de l'islam politique. Ces dernières ont pourtant certains partisans dans la ville et rejettent violemment le culte des saints. L'évocation des saints et de leur culte par ces partisans n'a donc pas été intégrée à mon analyse.

L'origine du saint, l'identité de la ville

À Ma'ân, l'attachement aux saints doit être analysé au prisme du phénomène de l'oubli qui les menace à l'échelle nationale, puisqu'ils sont exclus de la topographie sacrée officielle. Paul Ricœur a souligné l'importance de l'oubli dans toute production mémorielle (Ricœur, 2000). Cet oubli concerne l'ensemble des lieux saints locaux, qui ne peuvent être rattachés à une histoire musulmane englobante et à sa définition officielle. Jocelyne Dakhlia a montré, dans le cas du Jérid tunisien, comment la mémoire est recomposée et reconstituée pour s'inscrire dans l'histoire et le discours national (Dakhlia, 1990). À Ma'ân, on constate un phénomène similaire puisque l'histoire actuelle des saints locaux occulte la spécificité de la tradition et des visiteurs de chaque site. Malgré la diversité des composantes sociales de la ville, son découpage historique en deux parties, le fait que certains groupes sociaux aient pu fréquenter un saint en particulier n'est jamais évoqué. L'oubli engendre également une uniformisation de l'histoire locale en l'allégeant de ses particularismes. Il permet d'affirmer une identité locale fédératrice qui, si elle va à l'encontre des politiques nationales, cherche à trouver sa place au sein de l'histoire officielle.

Localement, la critique à l'encontre de la visite des lieux saints est largement partagée. Le cheikh de la tribu des Khattâb m'expliqua : « Moi, personnellement je ne crois pas en cela, ça appartient à une époque passée, celle de l'ignorance (*jahl*) » (7 juillet 2010). Malgré cette remise en cause, les saints sont convoqués par de nombreux ma'ânis. C'est à présent le cheikh Muhammad qui est le plus populaire d'entre eux. Les récits concernant son identité sont révélateurs de l'affirmation d'un discours sur l'histoire et l'identité de la ville. Au cours d'une discussion avec Jibrîl Abû Darwish, sa femme m'évoqua comme suit l'histoire du saint :

> Il était Syrien, pas de Ma'ân, du *Shâm.* Les gens savaient que c'était un homme bon et ils l'ont enterré dans la région, il est là jusqu'à aujourd'hui et les gens lui rendent encore visite (...). Le mausolée du cheikh Muhammad n'avait pas de gardien, sa tombe était dans les jardins, ceux qui s'y rendaient la visitaient. (21 juin 2010)

Cette citation reprend deux éléments narratifs du récit mentionné plus haut concernant la vie du cheikh 'Abdallah : la figure du saint étranger et l'anonymat des acteurs de sa sainteté. L'origine étrangère du saint est systématiquement évoquée dans les récits que j'ai pu collecter. Plus que son origine exacte, c'est le fait qu'il soit étranger qui importe. Les mobilités multiples du saint reprennent le trajet des anciennes routes commerciales et de pèlerinage. Elles incarnent la diversité des origines des tribus de la ville.

Ces récits font écho au discours sur l'identité locale, véhiculé par l'ensemble des cheikhs de tribu que j'ai pu rencontrer. Le cheikh de la tribu des Khattâb disait à propos de la ville au début du XXe siècle :

> Les frontières étaient ouvertes, il n'y avait pas de frontières (...) il y avait donc à Ma'ân des commerçants qui continuaient à porter leurs habits traditionnels et vivaient à Ma'ân. (...) Tout le monde arabe était présent à Ma'ân. Il y avait des gens du *Shâm*, du Liban, de Libye, d'Algérie, du Maroc, d'Irak, de tout le monde arabe et musulman. Il y avait aussi des Pakistanais, des Indiens (...). Les Ma'ânis étaient des gens de qualité, ils se mariaient avec des femmes venues du *Shâm*, il y avait un groupe de femmes que l'on appelait les *Shâmiyyât*. (7 juillet 2010)

Ces propos soulignent l'importance au sein de l'écriture de l'histoire locale de la diversité des origines de la population. Ils indiquent une forme de reconstruction discursive de l'histoire de la ville s'appuyant sur un passé mythifié incarné par le cosmopolitisme. C'est cette identité multiple des tribus qu'incarne le cheikh, renvoyant ainsi à la centralité passée de la ville.

Le territoire du saint

Le mausolée du cheikh Muhammad se situe dans un ancien quartier de Ma'ân, appelé le quartier des jardins. La plupart des récits soulignent cette localisation. Turqî Sabâh Krayshân me précisait par exemple : « Le cheikh Muhammad a été enterré dans le quartier des jardins, sa tombe se trouve là jusqu'à aujourd'hui, à côté de la citadelle » (26 juin 2010). Les jardins de Ma'ân al-Hijâziyya tiennent une place centrale dans l'évocation de son dynamisme économique passé. La plupart des récits de voyageurs du début XXe siècle mentionnent l'abondance de leur production, indicateur d'opulence et d'accès à l'eau dans une région désertique, à la frontière de la péninsule arabique (Meisterman, 1909, p. 207). À la fin de la période ottomane, le dynamisme économique de la ville provenait également de l'installation de marchands venus de Damas et de Palestine. Leur présence est aujourd'hui présentée comme l'une des spécificités de la ville, bien que d'autres localités ottomanes, comme Salt, aient connu le même phénomène. C'est pour les anciens notables, commerçants de la ville et leur tribu, en particulier celle des Khrayshân ou des Khattâb, que le quartier des jardins avait un rôle central. On observe cependant une réappropriation de cet espace de pouvoir symbolique par d'autres tribus, comme celle des Abû Darwish, pour en faire un espace de partage, représentatif de l'identité citadine. Le saint et son territoire incarnent donc un passé citadin partagé et non pas celui d'un groupe en particulier.

La présentation du cheikh Muhammad comme un étranger installé dans la ville incarne l'intégration de notabilités de différentes régions du *Bilâd al-Shâm* à la société locale. Cette origine multiple de la population est présentée comme une qualité et une spécificité de son histoire. Elle permet de réhabiliter le rôle de Ma'ân au sein de l'histoire nationale. Là encore, c'est une histoire citadine fédératrice qui est promue, oubliant les conflits et les jeux de pouvoirs entre les tribus. Les récits de la vie du saint incarnent l'identité des habitants de la ville et permettent d'évoquer un passé révolu, non reconnu à l'échelle nationale, tout comme l'est le saint lui-même. Si la persistance de la tradition orale s'oppose aux politiques officielles, l'histoire qu'elle porte ne le fait pas. L'enjeu pour les habitants de Ma'ân est de porter leurs revendications et de donner à la ville sa place au sein de l'histoire nationale.

Le saint, incarnation de l'esprit de résistance local

Dans l'ensemble du monde musulman, le culte des saints a fait l'objet depuis la fin du XIXe siècle de nombreuses critiques venant aussi bien des milieux réformistes musulmans, des islamistes que des modernistes. Comme l'évoque Catherine Mayeur-Jaouen, « le rejet est à la hauteur de la vitalité du culte, qui résiste, s'adapte, combat la 'mort anthropologique' dont le menace une censure croissante » (Mayeur-Jaouen, 2007, p. 355). Ainsi, la disparition des pratiques de culte locales s'accompagne de la destruction des mausolées des saints à Ma'ân. La tradition orale demeure le dernier espace au sein duquel l'histoire de la sainteté locale persiste.

La disparition des lieux saints comme enjeux des politiques patrimoniales

Les enjeux liés à la transmission orale sont importants car les mausolées eux-mêmes sont menacés de disparition. C'est le cas du mausolée du cheikh Muhammad qui, selon un entretien effectué en juin 2010 avec Muhammah 'Attalah al-Ma'ânî al-Fa nâtsa, aurait été détruit en 2002. D'après cet historien de la ville qui était en charge des archives municipales, c'est à l'initiative du bureau local du ministère du tourisme que la destruction du mausolée aurait été effectuée. Il aurait été victime de sa proximité avec la citadelle ottomane en rénovation et dont les alentours devaient être réaménagés à des fins touristiques. Cette assertion, que je n'ai pu vérifier, est révélatrice des différences de conception concernant la définition du patrimoine, qui existent entre les représentants des instances officielles et les habitants. Cette tension est sensible puisque l'emplacement de l'ancien mausolée a été recréé par un cercle de pierre afin d'en préserver concrètement la mémoire. L'oubli de la ville au sein de l'histoire nationale musulmane se double de destruction des traces de

son passé religieux. La persistance d'une tradition orale concernant les saints prolonge leur existence alors que la disparition des lieux leur étant dédiés est en cours.

Le discours relatif à la topographie sacrée officielle présente les mausolées rénovés ou reconstruits comme des vestiges et non des lieux saints (Neveu, 2010). L'évolution du vocable utilisé fait écho à la disparition des pèlerinages collectifs et à l'affirmation d'un discours religieux décriant les visites aux saints. C'est en tant que patrimoine historique musulman que les mausolées sont mentionnés. Cette ambiguïté concernant le statut des sanctuaires existe également à Ma'ân. Leurs mausolées étaient souvent présentés comme des vestiges, garants du patrimoine culturel plutôt que des sanctuaires. Jibrîl Abû Darwish réagit vivement lorsque sa femme mentionna la persistance des visites aux mausolées : « Ça ne sont pas des visites pieuses, les gens vont visiter les mausolées car ce sont des vestiges » (21 juin 2010). Malgré cette tension entre la place du saint dans la tradition orale et la conception de son territoire, le cheikh Muhammad conservait un rôle symbolique majeur comme espace de résistance et d'expression de l'identité locale.

Figure 1 : cercle indiquant l'emplacement de l'ancien mausolée du cheikh Muhammad © Photographie de Norig Neveu (5 juillet 2010)

Le cheikh Muhammad, figure de la résistance locale

Les récits sur la vie du cheikh Muhammad semblent comprendre en filigrane une évocation de l'esprit de résistance politique de la population ma'ânie qui s'est

exprimée à plusieurs reprises par l'intermédiaire de révoltes à partir de 1989[16]. La ville de Ma'ân et l'histoire de ses mouvements sociaux est marginalisée et parfois criminalisée par le discours officiel. Le récit hagiographique n'évoque jamais directement la situation politique, mais les miracles du saint érigent la résistance comme une caractéristique locale. Jibrîl Abû Darwish me raconta l'un de ces miracles : « En 1967, il y a eu une violente inondation qui a tout emporté. Elle a emporté les magasins et tous les jardins mais pas le cheikh Muhammad parce que c'était un *walî* » (21 juin 2010). Ce récit comporte une importante charge symbolique que l'on retrouve dans l'ensemble des narrations relatives au miracle. Le cheikh Turqî Sabâh Krayshân qui faisait remonter l'évènement à 1964, me décrivit avec emphase la hauteur des vagues liées à l'inondation et de quelle manière ces dernières n'arrivaient pas à surmonter le mausolée du cheikh : « Ils disent que les flots sont arrivés devant la tombe du cheikh Muhammad et qu'ils l'ont contournée par la droite et par la gauche ». Il clôt son propos en insistant : « ça c'est une belle histoire, et elle a vraiment eu lieu » (26 juin 2010). L'inondation mentionnée dans ces récits a frappé la ville en 1966. Elle provint de la crue du ruisseau qui traversait la ville et a détruit le quartier de la citadelle et des jardins principalement construits en terre cuite. Par l'intermédiaire de la tradition orale, le mausolée et le saint préservent une assise territoriale qui se matérialise à travers le cercle de pierre marquant son ancien emplacement.

Le mausolée du saint aurait résisté aux flots et constituait l'unique témoin architectural d'un quartier et d'une époque révolue. Ce récit peut être interprété comme une manière d'ériger le cheikh Muhammad en garant de l'identité ma'ânie, une identité qui se caractériserait par la résistance, la mixité et la relégation. Son histoire témoigne de la vivacité des élaborations hagiographiques à Ma'ân. Le miracle du cheikh Muhammad, l'identité et l'histoire qu'il porte ne s'opposent pas à l'histoire nationale mais cherchent à s'imposer en son sein. Le saint peut incarner l'identité ma'ânie qui s'affirme dans un contexte d'opposition récurrente et violente aux agents de l'État. L'hagiographie est en constante élaboration à Ma'ân, elle est significative d'une tradition en évolution mais dépourvue de pratiques de culte. Les récits relatifs au cheikh Muhammad constituent une résistance symbolique aux politiques patrimoniales à l'égard des sanctuaires de la

16. En 1989, une augmentation conséquente du prix du fioul généra des émeutes à Ma'ân. En 1996, les Ma'ânis se révoltèrent de nouveau contre l'augmentation du prix du pain et le mouvement se propagea dans tout le sud de la Jordanie. D'autres mouvements sociaux éclatèrent dans la ville en 1998, en 2002 et en 2015. Ils ont été, pour la plupart, réprimés avec une grande violence par la police ou l'armée.

ville. Ils révèlent une réappropriation par les habitants de leur patrimoine et des pouvoirs du saint. Ces récits permettent de reconstituer l'espace sacré de la ville.

Quand les saints n'en sont plus

La destruction des sanctuaires n'est pas un phénomène isolé à Ma'ân puisque le mausolée du cheikh 'Abdallah a également été touché. L'ancien bâtiment était probablement surmonté d'une petite coupole selon les dires des habitants, bien qu'aucune photographie ou source historique ne permette de le vérifier. Les trois tombes qu'il enfermait demeurent présentes mais elles ont été entourées d'un bâtiment dont l'entrée est murée. Selon Jibrîl Abû Darwish : « Le cheikh 'Abdallah, les gens étaient sûrs que c'était un *walî*. 'Abdallah était enterré avec sa femme et ses enfants » (21 juin 2010). Cette présentation du saint révèle une évolution du récit concernant sa vie par rapport à celui rapporté par Antonin Jaussen et mentionné plus haut. Le cheikh 'Abdallah devient dans ce récit mari et père de famille. Ainsi, la pratique du lieu saint, sa fonction et sa perception évoluent sur le long terme selon les contextes politiques (Boutry et Julia, 1997). Le récit sur la vie du saint intègre de nouveaux éléments et s'adapte également à sa disparition qu'elle légitime.

La destruction du mausolée du cheikh 'Abdallah s'accompagne parfois d'un discours remettant en cause sa sainteté comme le révèlent les propos de la femme de Jibrîl Abû Darwish :

> Dis-lui pour le cheikh 'Abdallah et sa femme. On leur a construit des tombes que les gens visitaient, ils apportaient du henné, des bougies, de l'encens et ils leurs donnaient des pommes et du chocolat. Pendant cinquante ans les gens ont agi comme ça. Un jour le gardien a ouvert la porte et il a découvert que les tombes étaient vides. Dedans il y avait des boites, dans ces boites on a trouvé des armes et de l'or de l'époque ottomane. (21 juin 2010)

Selon ce récit, la disparition du lieu saint n'est pas une conséquence de l'évolution des pratiques religieuses et des politiques patrimoniales. Elle découle de la relégation de certains saints des réseaux de piété locale et de leur oubli. C'est le gardien du lieu qui aurait découvert l'imposture du saint. L'évocation de cette figure anonyme peut révéler une volonté d'attribuer aux membres de la localité la légitimité de destituer les saints locaux. Cette mention est exceptionnelle puisque l'ensemble des récits que j'ai pu collecter demeuraient flous et imprécis sur les modalités de disparition du saint. L'extrait d'entretien mentionné précédemment reprend un mythe répandu dans le sud de la Jordanie concernant l'or des Ottomans. Ces derniers auraient, au moment de leur débâcle, enterré leurs

richesses et nombreux sont les Jordaniens qui continuent de les rechercher. La disparition du mausolée s'accompagne d'une relégation du saint. Ce rejet de la sainteté n'est pas partagé de manière unanime, mais pour tous, les miracles du cheikh ʻAbdallah sont passés dans l'oubli. L'oralité est garante des reconfigurations de la topographie sacrée de la ville qui peuvent être concurrentielles et contradictoires. Contrôler les définitions de la topographie sacrée locale demeure un enjeu de la maîtrise de l'espace urbain.

L'histoire et la mémoire des saints de Maʻân reposent donc sur une hagiographie sans texte et sans pratique cultuelle. C'est principalement par l'intermédiaire de la tradition orale que persiste la mémoire des pratiques pèlerines à l'égard des lieux saints. L'oralité est mobilisée comme un moyen de réappropriation du territoire symbolique des saints et de leur pouvoir. Ce territoire est pourtant menacé par l'affirmation des politiques officielles du religieux qui tendent à marginaliser la place de Maʻân au sein de l'histoire musulmane du pays et à effacer l'histoire de la sainteté locale. Ainsi, comme l'a établi Danièle Hervieu-Léger, la figure du pèlerin constitue un « emblème d'une modernité religieuse caractérisée par la mobilité des croyances et des appartenances » (Hervieu-Léger, 1999, p. 99). À Maʻân, c'est par la parole que se perpétue la mémoire de la pratique pèlerine et la reconnaissance des saints. La pratique du pèlerinage est un processus en transformation qui connaît des temps de pause, d'arrêt. Cependant, la persistance d'une tradition orale concernant les saints révèle la fonction mémorielle qu'ils conservent à l'échelle locale. La figure de l'ancien pèlerin ou du témoin sont constitutives de l'histoire du pèlerinage et de sa mémoire. Ces acteurs sont représentatifs de la mobilité du phénomène pèlerin puisque les récits concernant les saints peuvent diverger, voire se concurrencer. Ils révèlent une relation complexe à l'espace urbain et à son histoire. Pourtant, c'est aujourd'hui une histoire fédératrice qui s'écrit à Maʻân, gommant les conflits. Les enjeux passés de pouvoir relatifs au culte des saints et son contrôle ont été oubliés. Les saints, et en particulier le cheikh Muhammad, sont mobilisés en tant que figures fédératrices qui incarnent l'identité multiple de la ville et son esprit de résistance.

Bibliographie

Amri, Nelly, 2008, *la Sainte de Tunis.* Présentation et traduction de l'hagiographie de ʻAisha al-Mannūbiyya, Arles : Sindbad, « la Bibliothèque de l'islam ».

Boutry, Philippe et Julia, Dominique (dir.), 1997, *Reine au Mont Auxois : le culte et le pèlerinage de la sainte Reine, des origines à nos jours,* Paris/Dijon : Le Cerf.

Brown, Peter, [1984] 2012, *le Culte des saints : son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, Paris : Le Cerf.

Center for Strategic Studies, 2002, *Ma'an: An Open-Ended Crisis,* Jordan: Université de Jordanie, Amman.

Chatelard, Géraldine et Tarawneh, Mohammed (dir.), 1999, *Antonin Jaussen, Sciences sociales occidentales et patrimoine arabe*, Beyrouth : CERMOC.

Chih, Rachida et Gril, Denis (dir.), 2000, *le Saint et son Milieu ou comment lire les sources hagiographiques,* Le Caire : IFAO.

Chodkiewicz, Michael, 2012, l*e Sceau des saints. Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabî*, Paris : Gallimard, « Tel ».

Dakhlia, Jocelyne, 1990, *l'Oubli de la cité. La mémoire collective à l'épreuve du lignage dans le Jérid tunisien*, Paris : La Découverte, « Textes à l'appui. Série Anthropologie ».

De Certeau, Michel, [1975] 2011, *l'Écriture de l'histoire*, Paris : Gallimard, « Folio ».

Denefle, Sylvette, 1983, « Hagiographie sans texte. Le culte de saint Diboan en Cornouaille armoricaine », *in* Jean-Claude Schmitt, *les Saints et les Stars. Le texte hagiographique dans la culture populaire*, Paris : CNRS, p. 136-141.

Durkheim, Emile, [1912] 1998, l*es Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris : PUF.

Eade, John et Sallnow, Michael, dir, 1991, *Contesting the Sacred. The Anthropology of Christian Pilgrimage*, London/ New York: Routledge.

Elboudrari, Hassan, 1985, « Quand les saints font les villes. Lecture anthropologique de la pratique sociale d'un saint marocain du xviie siècle », *Annales, Économies, Civilisations*, vol. 40, n° 3, p. 489-508.

Halbwachs, Maurice, 1950, *la Mémoire collective*, Paris : Presses Universitaires de France.

Hervieu-Léger, Danièle, 1999, *la Religion en mouvement : le pèlerin et le converti,* Paris : Flammarion.

Jaussen, Antonin, 1948, *Coutumes des Arabes au pays de Moab,* Paris : Adrien-Maisonneuve.

Jungen, Christine, 2009 (a), *Politique de l'hospitalité dans le Sud jordanien*, Paris/Beyrouth : Karthala /Ifpo.

Jungen, Christine, 2009 (b), « De source sûre. Expérimentations croisées sur l'archive », *Ateliers du LESC*, n° 33, [En ligne].

Katz, Kimberly, 2003, "Legitimizing Jordan as the Holy Land: Papal Pilgrimages, 1964-2000", *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East,* 23:1et 2, pp. 181-189.

Katz, Kimberly, 2005, *Jordanian Jerusalem: Holy Places and National Spaces,* Gainesville: University Press of Florida.

Mayeur-Jaouen, Catherine, 2007, « Le saint et la sainteté comme objets des sciences de l'homme : quelques réflexions à propos du colloque de Carthage », *in* Nelly Amri et Denis Gril, S*aint et Sainteté dans le christianisme et l'islam*, Paris : Maisonneuve & Larose.

Meisterman, Barnabé, 1909, *Guide du Nil au Jourdain par le Sinaï et Pétra sur les traces d'Israël,* Paris : Alphonse et Fils Éditeurs.

Neveu, Norig, 2010, « La sacralisation du territoire jordanien, Reconstruction des lieux saints nationaux, 1980-2006 », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 151, p. 107-128, URL : https://assr.revues.org/22357.

Nora, Pierre, 1984, « Entre mémoire et histoire, la problématique des lieux », in Pierre Nora, l*es Lieux de Mémoire*, Tome 1, la République, Paris : Gallimard.

Ricœur, Paul, 2000, l*a Mémoire, l'Histoire, l'Oubli,* Paris : Le Seuil.

Salman, Paul, 1920, « al-Mazârât fî Sharqî al-'Urdun » (Les sanctuaires en Transjordanie), al-Mashriq, n° 11, p. 900-915.

Shryock, Andrew, 1997, Nationalism and the Genealogical Imagination. Oral History and Textual Authority in Tribal Jordan, Berkeley: University of California Press.

Résumé : La ville de Maʿân se situe dans le sud de la Jordanie et n'a pas connu, au contraire des principales localités jordaniennes, de rénovation ou de reconstruction à grande échelle de ses sanctuaires. Ceci s'explique par le caractère local de la sainteté maʿânie, plus difficilement rattachable à une histoire islamique englobante que ne le sont les compagnons du Prophète Muhammad ou les prophètes préislamiques. Ainsi, l'hagiographie des saints locaux et en particulier celle du cheikh Muhammad permet-elle d'incarner l'esprit de résistance locale et de rappeler l'opulence et la centralité économique passée de la ville. Dans un pays où la tradition orale conserve une importance majeure, l'objet de cet article sera de montrer comment les récits concernant la vie des saints demeurent tenaces alors même que les visites des mausolées sont en net recul et fortement critiquées localement. Les récits liés à la sainteté, progressivement érigés en lieux de mémoire de la ville, sont mobilisés afin de porter les revendications locales.

Mots clefs : sainteté, Jordanie, Maʿân, anthropologie historique, récits hagiographiques, transmission orale, mémoires collectives, histoire locale

Hagiographic Narratives: Places of Memory and Incarnation of the Spirit of Resistance in Maʿân (Jordan)

Abstract: The city of Ma'an is located in the South of Jordan. Contrary to other Jordanian main localities, it did not witnesses renovations or large-scale reconstructions of its sacred shrines. This is due to the local nature of the ma'âni holiness. It can hardly enter in an encompassing definition of Islamic history in comparison of the figures of companions of the Prophet Muhammad or pre-Islamic prophets whose shrines were renovated or reconstructed. The hagiography of maʿâni local saints -in particular Sheikh Muhammad's one- embodies the spirit of resistance of the city. It also reminds Ma'ân's past wealth and historical centrality. In a country where oral tradition retains major importance, the purpose of this article is to show how the stories about local saints' lives remain vivid even while the mausoleum visits are rare and heavily criticized by the local community. Gradually, Maʿân's holy places are

considered places of memory where the narratives about holiness are mobilized to put forward local claims.

Keywords: holiness, Jordan, Ma'ân, historical anthropology, hagiographic narratives, oral transmission, collective memory, local history

Note sur l'auteur

Depuis 2014, Norig Neveu est chercheuse à l'Institut français du Proche-Orient d'Amman. Elle y effectue une recherche sur les figures du religieux entre la Palestine et la Jordanie (XIXe-XXIe siècles), dans le prolongement de sa thèse d'histoire contemporaine : « Les politiques des lieux saints et la topographie sacrée dans le sud de la Jordanie, XIXe-XXe siècles ».